

仏教的生命観から見た胚芽複製問題

西江大学 哲学研究所 専任研究員
(前 金剛大学校 仏教文化研究所 HK 研究教授)

ハ 河 ユ 由 ジン 真

大正大学研究紀要 第一〇〇輯 特別号

1. はじめに

仏教では人生は苦痛に満ちていると考えてきた。苦痛は人間の渴愛または欲望と直接的に関連しており、人間の欲望は無知からくる。人間をはじめとする事物は因縁の和合により形成されているにもかかわらず、無知な人間達は世に永遠の存在があると錯覚し、自分もまた永遠に存在することを願う。しかしこのような永遠への希求は実現しない。事物は絶え間なく移り変わる過程にあり、生命現象は永遠に続くものではないからである。これを經典では例をあげて具体的に説明している。肉体は泡の塊のようであり、感覚は泡のようであり、思考は蜃気楼のようであり、意志はバナナの筋のようであり、意識は幻のようであるというものだ¹⁾。よって可變的で一時的なもので出来ている五蘊という塊もまた、いつかは消滅する無常の存在であるに過ぎない。仏教ではこのような事実を「無我」と表現する。しかしここで留意する点は「我」が存在しないといっても常識的な次元で言うところの「私」のような存在まで否定するものではないという点である。生まれ、成長し一生を生きて死んでいく「私」は認めるものである。そして人間が生きていく中で持つ五蘊に対する執着は死の瞬間にも続き、次の生に受け継がれていく。このように執着と渴愛、若しくは業力によって生死輪廻が繰り返されると言う点から、人間の生と死は互いに相接するものであると見ることができる。生と死は慣習的な意味から区別できるがこの二つは本質的に異なったものではなく、連続するものであり、相互依存的なものである。生と死は輪廻という同一の過程から表われるものであり、様相が違うだけである。このような点から見たとき、最近台頭している生命複製、特に胚芽複製と関連する生命科学の問題は、仏教的立場から十分な倫理的検討をしてみる必要がある。この論文では、仏教は生命現象をどのように見るのかについて検証し、仏教からみた胚芽複製に対する立場を簡略に検討してみる。

2. 仏教から見た生命

仏教では前世から今世に転生し、死後再び来世に生まれるまでの過程を「四有」と説明する。四有説について部派仏教の代表的な論書の一つである『大毘婆沙論』では次のように説明している。

四種類の「有」があるが、本有、中有、生有、死有である。本有とはなにか。生分と死分を除く諸蘊でありその間の全ての有を指す。これは一定期間の五蘊と四蘊を性とする。なぜこの有を本有と呼ぶのか。これは前世の業により生まれるので本有と呼ぶ。死有とは何か。死分の全ての蘊である。命が終わる瞬間の五蘊と四蘊を性とする。中有とは何か。死分と生分を除く在蘊でありその間の全ての有を指す。二つの有のうち五蘊を性とする。何故この有を中有と呼ぶのか。この有は二つの間に生まれるから中有と呼ぶ。もしそうだとしたら残りの有もまた全て有の間に生まれるのだから中有ではないか。二つの有の間に生まれながら「趣」に包摂されないものを中有と呼ぶ。生有とは何か。生分の全ての蘊である。結生する時の五蘊と四蘊を性とする。この四有はなにが刹那で何が成熟か。刹那であるものは死有と生有であり、成熟であるものは残りの有（本有、中有）である²⁾。

四有とは生有、本有、死有、中有を指し、母胎に生命が宿る刹那を生有、出産から臨終直前までを本有、最期に臨終する刹那を死有、死有から再び来世に生命が宿る生有の間の期間を中有と言う。中有は中陰ともいうが、仏教から見た生命の循環過程のうち最も特徴的な段階だと言える。『俱舍論』によれば中有の状態が万が一出生の条件を満たせなければ再び数回死んで生まれるというように七日を更に経過するのだが、その最大期間は七七日(49日)を超えないという³⁾。『瑜伽師地論』はこれに対して次のように整理している。

この中有は出生の条件を満たせなければ重ねて七日続き、出生の条件を満たせても来世の姿が決まる訳ではない。七日が過ぎてもし出生の条件を満たせなければ死んで再び生まれ七日が更に続く。このように出生の条件を満たせない状態で七七日(49日)を転々とする。ここから後には必ず条件を満たすことになる⁴⁾。

中有についてのこのような設定は仏教特有の往生思想に受け継がれ、死者に対する独特な儀式を行うことが慣例になっている。仏教の信者達は人が死ぬと七日ごとに仏教の經典と戒律を読誦し死者の冥福を祈り、その期間が終わる49日目には49日法要という大きな儀式を行う。

仏教では生命体の誕生の形について胎生、卵生、湿生、化生の四生に分けて説いている。そのうち人間は胎生に該当し、両親の性行為と母親の可妊期という条件が満たされることによって、父親の精子と母親の卵子が結合するのであるが、この過程に健達婆という一種の類似意識が入ることにより一つの生命体が形成される。この時健達婆は母胎に入りながら自ら消滅し新たな生有へと変遷する。この瞬間を結生というが、こうして受胎が成されるのである。このような生命は原始經典である『増一阿含經』に見ることができる。

三つの因縁があればこそ識が胎を得ることができる。三つの因縁とは何か。比丘たちよ。母親が愛欲の心があって両親が一つ所に一緒に寝たとしても外から識が来て呼応してくれなければ胎が成されない。また、識が来て入ろうとしても両親が一つ所に一緒にいなければ胎は成立しない。……比丘たちよ。両親が一つ所におり両親に疾患がない場合に食神が来るものであり、また両親に全ての子に与える膳がある場合に胎が成立するものである。これを持って三つの因縁があってこそ胎が成されるという⁵⁾。

このように識が母胎に入ることにより生命が懐胎するのであるが、識と父親と母親が和合しなければ受胎することはできず、ひとえに識と父親と母親の3つの因縁が和合すればこそやっと識が来て受胎できるのである。胎児が形成される瞬間の因縁に対して『大毘婆沙論』において次のように説明している。

この時万一男の中有であつたら、将来「胎」の中に入ろうとするとき母親に対しては愛する心を持ち、父親に対しては怒りを発し万一あの男がここから去れば私はこの女と交わらんと考え、狂った考えを起してはその男がここから遠くに去るのを見て、自身が女と和合することを見ることになり、両親が交わって精血が出る時には父親のものを自分のものだと考える。これを見て喜んでいたら、じきに混乱して息苦しくなり、これにより中有は荒々しく重くなり、重くなった後にはじきに母親の胎の中に入り自ら自身の体が母親の右の脇にあり背骨に向かってうずくまっているのを見る。そのとき中有の全ての蘊は消滅し生有の蘊が生まれることを「結生した」という⁶⁾。

次に『瑜伽師地論』を通じて胎児の成長過程について考えてみる。

次の胎蔵には八段階の差別がある。何を八つというのか。羯刺藍の段階、頰浮曇の段階、閉戸の段階、健南の段階、鉢羅奢佉の段階、髮毛爪の段階、筋の段階、形の段階を言う。もし固まった煩悩の中が弛ければ羯刺藍と言い、外側と内側がチーズのようにまだ肉位に達していなければ頰浮曇と言い、もし非常に優柔な肉が形成されている場合には閉戸と言い、硬く厚くなって少し触れてもいいような場合には健南と言い、この肉塊が大きくなり各部分の姿があらわれた場合には鉢羅奢佉と言い、この後から髪や毛、爪があらわれたら髮毛爪の段階と言い、この後から目などの感覚器官があらわれることを筋の段階と言い、その後あるべき所がはっきりあ

られる場合には形の段階と言う⁷⁾。

胎児の成長の段階は八位説により説明される。まず羯刺藍位は前世の生命体が中有の常態で存在した後に両親の縁に出会い胎内に着床した後の七日間の胎児を指す。この時期の胎児は凝固した水滴のようなものだから凝滑とも呼ぶ。頰浮曇位は羯刺藍の段階から四大を源に形成された肉体が、随時凝固し薄い皮膚が出来てくる期間を言う。煮立った牛乳に膜が出来ると同じで肌が出来るといことからこの段階を薄皮とも言い、母胎に着床した後二週目に該当する。閉尸位は頰浮曇位の肌が堅固になり血液が出来る期間を言う。肉団、血肉とも言い着床後三週目に該当する。既にある肉体の形成がこれより始まると見ることができる。健南位はさらに堅固になった肉体が形成される期間として聖肉と言う。この時期に人間の姿がほぼ整い、四週目に該当する。鉢羅奢佉位は支節とも言うが、人間の四肢と五臓六腑が完全に形成される期間を意味し、五週目から出産直前までを言う。髮毛爪位は第6週の胎児を言い、息肉とも言う。筋位は第七週の胎児を言い、段肉と言う。形位は第八週から出産までを通しての名称である。このようにして胎児は38週の間母胎で成長する。このうち羯刺藍、頰浮曇、閉尸位は業の潜在力を持つに過ぎず、健南位からは業が実質的に発揮される。よって業報体としての仏教的生命体は四週目から始まると見ることができる。

3. 仏教から見る死

だとすれば死とはどのような状態を言うのか。『雑阿含經』では死について次のように定義している。

寿命と体温と意識は肉体が消えるとき同時に消える。あの肉身は土盛りの間に捨てられ木や石のように無感覚になる。……寿命と体温が消え、全ての感覚器官が壊れ、肉身と生命が分離することを死という⁸⁾。

死は肉体から寿、体温（暖）、意識（識）が消え感覚機能が止まり無感覚な丸太のようになることである。このうち人間の生命と直接的に関わることが生命を維持する器官（命根）である寿命であり、人間は寿命により肉体的要素である体温と精神的主体である意識を保存し、持続する。寿命は体温と意識が肉体を去ることにより破壊され、このような瞬間を死と言う。小乗の立場によれば、寿命は業によって維持され、臨終の後には業力によって他の生へと進んでいく。

死はまた五蘊が散ることを意味する。たとえば五蘊のうち体（色）は骨（地）、体液（水）、体温（火）、ガス（風）の四大により成るが、人の寿命が尽きれば体を構成していた四大は各々土、水、火、風の成分へと歸し、感覚器官は虚空に歸す。

初期の仏教では死の種類について「時が来た死（時死）」と「時ではない死（非時死）」の2つに区別している。寿命と業力が尽き死ぬことを「時が来た死（時死）」というが、これは人間の力では避けられない場合を言う。死ぬ時ではないのに不幸が重なり本来与えられた命を生きられずに死ぬことを「時ではない死（非時死）」という。時ではない死は、この世に生まれたときすでに寿命を維持する業力が尽きているとき、財産と福力が尽きたとき、寿命と財福はあるが寿命を縮める業が発動したとき、災難にあったとき、道端で凶益にあったときなどの業力によって短命になる場合である。以上のことを通じて見ると、死が発生する条件とは、過去の業が限界に達し現在積んだ業が寿命を延ばす業に成り得ないとき、客観界の縁が寿命を急がせ死という結果を呼ぶのもだと言える。

大乘仏教では、死を更に多様に分類しているが、『瑜伽師地論』ではまず、死を寿命が尽きて死ぬこと（寿尽死）、福が尽きて死ぬこと（福尽死）、不平等な状況を避けられずに死ぬこと（不避不平等死）などに分けている。ここで言う不平等とは日常生活で調和をとれないことを指す。寿尽死は時死に該当し、福尽死と不避不平等死は非時死に該当すると見られる。また心の状態によって善心死、不善心死、無記心死の三つに死を分類することもある。善の心の状態で死ぬことが善心死であるが、死ぬときに多くの善行を行った者は過去に馴染んだ善法を思い出し、暗くて荒れた想いは無くなり、柔らかい考えをするようになり、同時に善悪を超えた無記心があらわれ慣れ親しんだ善心さえも消える。この場合には死ぬ瞬間にひどい苦痛や圧迫を受けず、平穏で清らかな姿で死んでいく。不善心

の状態死ぬことを不善心死というが、死ぬときに過去に慣れた悪の考えが浮かび、死ぬ瞬間にもひどい苦痛と逼迫を受け苦しむ姿で死んでいく。無記心死は善でも悪でもない無記心の状態で死ぬことで、死ぬときに何の考えも姿もなく死んでいく。以上のことを通じて見れば、人間が死ぬとき平素から慣れ親しんだ善、悪、無記などの習慣が強い業力として適応し色々な死の形態としてあらわれることを知ることができる⁹⁾。

部派仏教では、死の瞬間に肉体器官が消えていく過程とともに、精神的機能である意識（識）がどのような過程を経て消滅するのかを詳しく説明している。『大毘婆沙論』によれば有情は死んだ後に悪趣、人間、天上に生まれたりもし、般涅槃に入ったりもする。このとき識が消滅する位置を調べてみると、悪趣に生まれる者は識が足から消滅し、人間に生まれる者は識がへそから消滅し、天上に生まれる者は識が頭から消滅し、般涅槃するものは識が心臓から消滅する¹⁰⁾。『俱舍論』では識が消滅する位置が少し違う。

禅定心にいる者と無心者には二つ（生と死）がない。（阿羅漢は）二種類の無記心から涅槃する。だんだんと死ぬときには（順を追って）足とへそと心臓から最期の意識が消滅する¹¹⁾。

生有と死有は散乱した心である有心にのみあり、煩惱がない無心には出生と死はない。生命が終わるときは身体各部分から最期の意識が消滅するが、突然死ぬ者は意識が体と感覚器官が同時に一瞬で消える。反面だんだんと死ぬ者の場合、悪趣に落ちる者は意識が足から消滅し、人間界に行く者はへそから消滅し、天上界に生まれる者は心臓から消滅し、再び生まれない者である垂羅漢も心臓から意識が消滅する。

一方大乘経典である『瑜伽師地論』によれば、人は自分が積んできた業によって識が消えていく過程がそれぞれ異なってあらわれる。

また、今まさに死のうとするとき、悪行を積んだ者の意識は感覚器官に対して上から無くなっていくのであるが、上から下へとだんだんと無くなっていき最終的に心臓に至る。善業を積んだ者の意識は感覚器官に対して下から無くなっていくのであるが、下から上へとだんだんと無くなっていき最終的に心臓に至る。最後に意識はただ心臓から無くなるということを知らねばならない。これにより冷たい感触が感覚器官にあまねく広がっていく¹²⁾。

善業を多く積んだ者は温気が消えた後、下半身から発した冷たい気運がだんだんと心臓へと達して死んでいく。悪業を多く積んだ者は積めたい気運が頭から心臓に向かっていき死んでいく。『瑜伽論記』によると来世に持つであろう体によっても識が消える過程は異なる。悪鬼に生まれる者は冷たい気運が頭から腹部に達して死んでいく。畜生界に生まれる者は冷たい気運が頭から膝に達したときに死ぬ。地獄に生まれる者は冷たい気運が頭から足に達したときに死ぬ¹³⁾。以上のことを通して見ると人間の死は精神と肉体が最終的に分離する瞬間であると理解できる。重ねて言うと死とは肉体の冷たい気運が心臓に達し全ての精神作用が断絶し意識が肉体から去ったときを言う。

4. 仏教的生命観から見た胚芽複製問題

これまで見てきた仏教の生命観と死に対する理解を背景に仏教では胚芽複製問題をどのように捕らえているのか検討していく。現在まで生命工学の分野でなされてきた生命複製に関する研究は胚芽複製の段階まで来ている。胚芽複製によって得た胚芽幹細胞は、各種の難病治療及び不妊治療に役立つのみならず、人間の初期発生過程に対する研究や新薬開発、毒性反応検査などに活用できるという長所がある。

幹細胞とは、骨や肝臓、心臓、皮膚など、私達の体を成す全ての臓器細胞として分化可能な基礎細胞のことで、植物の幹からたくさんの枝が生えるのに例えて幹細胞と呼ぶ。幹細胞はまた成体幹細胞と胚性幹細胞の二つに分かれる。成体幹細胞は各種の臓器細胞に潜在したり、血管のなかで血液とともに体を循環し損傷した臓器を治す役割をするが、極めて微量であるため採取が難しく、へその緒の中の血液を意味する臍帯血と、血を作る造血器官である骨髓に比較的多く含まれることで知られている。胚性幹細胞は受精卵の発生初期である胚盤胞期（受精後三～五

日経過し、細胞数が 100 ～ 200 余りに達した時点）段階に達するときまで存在する細胞を言う。胚盤胞期の状態に達した受精卵すなわち胚芽の外部を包んでいる栄養胚葉細胞層は、妊娠期間中の胎児に血液と栄養分を供給する胎盤を形成するが、この細胞の内側にあり以後 220 余種類の組織と器官として分化し胎児の体を作っていく内部細胞の塊のみ取出し実験質で人工培養したものが胚性幹細胞である。

胚性幹細胞を得る方法には大きく三つがある。第一に、冷凍し残った胚芽を利用するもので、今日世界的に最も多く使われる方法である。しかし他人の幹細胞を利用するため免疫拒否反応の可能性の問題があり、胚芽の破壊が倫理的な問題として指摘されている。第二に、流産した胎児の原始生殖細胞から得る方法である。これは人工流産を助長する危険性が大きく批判されている。第三に、複製胚芽を利用して得る方法である。複製胚芽を得るための方法としては主に体細胞核移植という技術を使うが、まず提供された女性の卵子から核を取り除いた後、ここに複製しようとする人の体細胞核を移植し電気や化学物質などの刺激を与えて融合させるという過程を経て、胚芽を生成する方法である。この胚芽を胚盤胞期段階まで発生させることに成功すれば、その後の過程は冷凍胚芽幹細胞の獲得方とほぼ同じである。体細胞の複製による胚芽は免疫拒否反応がほとんどなく分化能力に秀でているという長所があるが、倫理的な問題と合わせて、人間複製の可能性という問題点がある。その他に人工多機能性幹細胞があり、体細胞に遺伝子を挿入することで得ることができ、完成した体細胞を初期胚芽段階に戻してどのような細胞にも分化できる状態にするものである。人工多機能性幹細胞は自分の細胞を利用するので免疫拒否反応がなく、癌発生の可能性が低く最近注目されている方法である。

以上のように幹細胞を得る方法には生体幹細胞と人工多機能性幹細胞以外にも全て胚性幹細胞が利用されるが、ここで胚芽を生命体としてみるのがと関連して倫理的な問題が台頭する。胚芽の地位に対する生命倫理的な争点には次の三つがある。まず、妊婦の子宮に着床する前の胚芽は単純な細胞の塊に過ぎず特別な道徳的地位を持たないという立場である。次に、人間の胚芽は生成された瞬間から完全な人間の個体と同様の道徳的地位を与えられるものであり、よっていかなる場合にも人間の胚芽を活用した研究や胚芽組織の実験的使用は倫理的に正当化することが難しいという立場である。受精以降の全ての過程が自然に進んで産れる人間は、受精卵と存在論的に同一性があり包括的な保護が必要だというものである。この立場によると我々は生命の連続性を尊重するだけでなく、受精卵及び人間の胚芽が完全な人間に発達するのに必要な全ての潜在性を持つ予備的人格体であることを認めるほかない。三つめに、人間の受精卵と胚芽は完全な人間としての道徳的地位を持つことは難しいが、潜在的な人間の存在としての特殊な地位を持つことができるという立場である。これによると初期の胚芽段階で行われる研究の倫理的正当性は、その研究結果がもたらす潜在的利益と、胚芽を尊重し保護することで得られる利益を比較し決定する。

だとすれば仏教会では胚芽複製研究に対してどのような観点を持つのか。まず胚芽複製の研究を賛成する立場では感受性、意志性、行為性を備え、業を相続し、業を背負い行く者だけが仏教的に意味のある主体であり、識が体と結び付く時期は単純な受精ではなく受精卵が母胎に着床する時であると見ることができ、着床以前の受精卵は業による意志的行為の主体には成り得ないという点から本格的な人間の段階ではないと考える。また、入胎すなわち着床から 49 日までは観各器官が完全に形成されておらず体と命と意識の三つを持つのみであることから完全な人間であると見なすことが難しい。そして胎内八位説を踏まえて見たとき、意味のある生命体と見なす具体的な時点は業の実質的な発揮が始まる健南位（Ghana）、すなわち四週目の胎児からだと考えられる¹⁴⁾。よって着床以前の余剰冷凍受精卵を利用したり、着床を前提にしない体細胞核移植複製術を活用した胚性幹細胞を治療目的に研究することは、仏教の教理的に容認しても差し支えないと見ている。また、受精卵よりも、成体がさらに大きな慈悲の対象であると見ており、懺悔の姿勢で慈悲を行っていくという前提のもとその研究が容認されると考えている。

反面、胚芽複製研究にたいして批判的な立場では、複製された胚芽は精神的な減少と意図的な業力がすでに適用され受精卵という結果を奨励したものであり生命の尊厳というレベルで保護されなければならないと考えている。しかも胚芽は自ら意思表示をできない存在であるのでさらに保護する必要性があるというのである。人間の胚芽細胞がひとつの生命としての潜在性を持つと同時にいつでも女性の体に移植できるという点で生命形成過程のひとつの段階であると見ることができる。釈迦が説かれた不殺生成の倫理的趣旨と包括的な意味を考慮してみても複製された胚芽は生命のひとつの範疇であるとするべきである。例えば經典には、「道を行くとき、蟻、ミミズ、蟾蜍、その他の小さな虫などを見たとしてもそれらを避けて遠回りして行かねばならない。それは慈悲の心で中生達を保護するためである」¹⁵⁾ とし、大小さまざまな生命体を可能な限り殺さないことを伝えている。更に「一切の農作物、

花々と実、草木と森を焼いてはならず破壊してはならない。井戸を掘ってはならず植物を切ったり抜いてはならない。その全てには生命を持った畜生や昆虫が生きておりその罪無き生命達を傷めたりその命を害してはならないからだ¹⁶⁾として、将来完全な生命体になる生命の連続性と潜在性を認めるだけでなく、生命体が居住する周辺の環境までも毀損してはならないと伝えている。また、慈悲行の善は不殺生の原則を越えることはできない。例えば経典を見ると、「自ら殺したり他に殺させたり方便で殺したり賛嘆して死なせたり殺すのを見て喜んだり呪文で殺したりする全てのことをしてはならない」とした¹⁷⁾。いくら善なる動機による行為とは言えそれが他人の死を直接的に位とした行為であれば仏教倫理の基本精神に立ったとき絶対に許されないことである。仏教では生命の意味は、慈悲行為や西洋倫理的な概念である有用性に立った功利主義的態度によって代えることができない。仏教において生命が持つ善の価値は他のどのような善にも代えられない基本的で絶対的な意味を持つからである。

5. おわりに

仏教の最も基本的な倫理的教えは慈悲である。慈悲が自らを現わす方式は自利利他の方式である。自利利他の慈悲は自己保存、自己尊重、自己愛などの自然な欲求に基づいており、自らを大切にすることを他人にも広げていく方式として展開される。ここで活用される重要な原理は「損なわれず守られたい気持ち」を他人にも同じように適用すること、そして他人の立場に立って他人の気持ちを同じように感じる同情心を介する「自身と他者の同一視」である。慈悲のこのような展開方式は慈悲が自己犠牲的な利他主義と排他的な利己主義を全て拒否し、同等配慮的な自利利他の方式として現われることと深い関連がある。慈悲を構成する原理である同一視は原則的に自身と他者全てを尊重する心によるものだからである。

こうして見たとき、釈迦が言う他の生命に対する考慮は私自身の生命を前提とした次のことである。言い換えれば、他のための一般的な利他行ではなく自利を含めた自利利他の方をより強調していることがわかる。他人のための利他行は私自身に対する存在論的な価値を前提としたものなのである。まず自己利益とは何かをはっきりと知ること、他人の利益についてもしっかりと考慮できるのである。そのような点から仏教倫理は利己主義ではなく、個人主義であると同時に利他主義的な性格も帯びており、この点こそが自利利他行の真の倫理的意味であると考えられる。自分の利に対する度が過ぎた関心のために、自分自身が追求すべき当然の利益を見過ごしてはならない。以上を考慮したとき胚芽複製の研究が仏教倫理的な正当性を持つためには、関連する全ての人々の動機が、欲や怒りや愚かさから脱していなければならない。また、前述のような本当の意味での自利利他の行為であるのかもよく考えてみる必要がある。

参考文献

- 『雑阿含経』(大正蔵 2)
- 『増一阿含経』(大正蔵 2)
- 『大薩婆尼乾子経』(大正蔵 12)
- 『正法念処経』(大正蔵 17)
- 『梵網経』(大正蔵 24)
- 六 『阿毘達磨大毘婆沙論』(大正蔵 27)
- 『阿毘達磨俱舍論』(大正蔵 30)
- 『瑜伽論記』(大正蔵 42)

アン・オクソン、『仏教倫理の現代的理解』、ソウル：仏教時代社、2002

アン・オクソン、「仏教から見る生と死：生死輪廻を超えた生の追求」(『哲学研究』75集、2006)

イ・ジュンピョ、「大乘仏教の生命観」(『仏教学研究』6号、2003)

- ウ・フェジョン、「生命操作に対する縁起的観点」(『仏教学研究』15号、2006)
- キム・ジョンウク、「仏教の生命理解」(『仏教学研究』12号、2005)
- グァク・マンヨン、「倫理的・仏教的立場から見た余剰冷凍胚芽の利用」(『仏教学研究』12号、2005)
- チョン・スンソク、「死はすなわち生である涅槃」、『死とは何か』。ソウル：窓、2001
- チョン・スンソク、「生命複製に対する仏教的反省」(『東西哲学研究』30号、2003)
- ホ・ナムギョル、「仏教と生命倫理——生命操作技術の発達と仏教生命倫理の判断の方向——」(『仏教学研究』12号、2005)
- ユン・ジョンガプ、「人間胚芽複製に対する仏教的観点——縁起説と無我説を中心に——」(『韓国仏教学』41集、2005)
- ユン・ホジン、『無我・輪廻問題の研究』、ソウル：民俗社、1992
- ユン・ホジン、「仏教の死の理解」(『神学と思想』21号、1997)
- デミアン・キオン著、ホ・ナムギョル訳、『仏教と生命倫理学』、ソウル：仏教時代社、2010
- ジョン・ブライアント他著、イ・ウォンボン訳、『生命科学の倫理』、ソウル：アカネット、2008

註

- 1) 『雑阿含經』(大正藏2、69上)「色如聚沫 受如水上泡 想如春時燄 諸行如芭蕉 諸識法如幻」。
- 2) 『阿毘達磨大毘婆沙論』(大正藏27、959上 - 中)「如說四有。謂本有中有生有死有。……云何本有。答除生分死分諸蘊中間諸有。此則一期五蘊四蘊爲性。問何故此有說名本有。答此是前時所造業生故名本有。……云何死有。答死分諸蘊則命終時五蘊四蘊爲性。云何中有。答除死分生分諸蘊中間諸有則二有中間五蘊爲性。問何故此有說名中有。答此於二有中間生故。名中有。問若爾餘有亦是中有皆於二有中間生故。答若於二有中間生非趣所攝者名中有。……云何生有。答生分諸蘊則結生時五蘊四蘊爲性。問此四有幾剎那幾相續。答二剎那謂死有生有二相續謂餘有」。
- 3) 『阿毘達磨俱舍論』(大正藏29、46中)「極多七日。若生緣未合。便數死數生。有餘師言。極七七日」。
- 4) 『瑜伽師地論』(大正藏30、282上 - 中)「此中有、若未得生緣極七七日住、有得生緣即不決定。若極七七日未得生緣死而復生、極七七日住。如是展轉未得生緣、乃至七七日住。自此已後決得生緣」。
- 5) 『增一阿含經』(大正藏2、602下 - 603上)「有三因緣、識來受胎。云何爲三。於是比丘。母有欲意、父母共集一處、與共止宿、然後外識未應來趣、便不成胎。若復欲識來趣、父母不集、則非成胎。……若復比丘。父母集在一處、父母無患、識神來趣、然後父母俱相有兒、此則成胎。是謂有此三因緣而來受胎」。
- 6) 『阿毘達磨大毗婆沙論』(大正藏27、363中)「若男中有將入胎時於母起愛於父起悲、作如是念。若彼丈夫離此處者我當與此女人交會、作是念已顛倒想生。見彼丈夫遠離此處、尋自見與女人和合。父母交會精血出時、便謂父精是自所有。見已生喜而便迷悶、以迷悶故中有麤重。既麤重已便入母胎、自見己身在母右脇向脊蹲坐。爾時中有諸蘊便滅生有蘊生名結生已」。
- 7) 『瑜伽師地論』(大正藏30、2884下 - 285上)「復次此之胎藏八位差別。何等爲八。謂羯羅藍位、遏部曇位、閉尸位、鍵南位、鉢羅睺位、髮毛爪位、根位形位。若已結凝箭內仍稀、名羯羅藍。若表裏如酪未至肉位、名遏部曇。若已成肉仍極柔軟、名閉尸。若已堅厚稍堪摩觸、名爲鍵南。即此肉搏增長支分相現、名鉢羅睺位。從此以後、髮毛爪現即名此位。從此以後、眼等根生名爲根位。從此以後、彼所依處分明顯現、名爲形位」。
- 8) 『雜阿含經』(大正藏2、150中)「壽暖及與識、捨身時俱捨、彼身棄塚間、無心如木石。……捨於壽暖、諸根悉壞、身命分離、是名爲死」。
- 9) そのほか『大般涅槃經』には寿命が尽きた寿命死、外的要因による死(外縁死)、放逸による死(放逸死)、破壊による死(破壊死)、生命器官の破壊による死(壞命根死)などの5種類に分類し、『勝鬘經』では分段死と不思議變易死の2種類に区分することもある。(チョン・スンソク、「死はすなわち生である 涅槃」、『死とは何か』、ソウル：窓、2001、pp.87-88.
- 10) 『阿毘達磨大毗婆沙論』(大正藏27、359中)「答有情死已或生惡趣、或生人中、或生天上、或般涅槃。生惡

趣者識在脚滅。生人中者識在臍滅。生天上者識在頭滅。般涅槃者識在心滅。諸有死已生自屍中爲蟲等者、彼未死時多愛自面故彼死已生自面上。既從彼脚來生自面」。

- 11) 『阿毘達磨俱舍論』(大正藏 29、56 上)「非定無心二。二無記涅槃。漸死足齊心、最後意識滅」。
- 12) 『瑜伽師地論』(大正藏 30、282 上)「又將終時、作惡業者、識於所依從上分捨、即從上分冷觸隨起、如此漸捨乃至心處。造善業者、識於所依從下分捨、即從下分冷觸隨起、如此漸捨乃至心處。當知後識唯心處捨。從此冷觸遍滿所依」。
- 13) 『瑜伽論記』(大正藏 42、322 上)「若造惡業生鬼中者、從頭漸冷至腹即死。若生畜生至膝即死。若生地獄至脚即死」。
- 14) 現在生命科学界では、受精後 14 日くらいに原始線が現れ神経細胞が発達を始めるという点から、受精後 14 日あたりを人間生命の始まりと見ている(ジョン・ブライアント他著、イ・ウォンボン訳、『生命科学の倫理』、ソウル：アカネット、2008、pp.280-289)。
- 15) 『正法念處經』(大正藏 17、206 上)「若行道路、見諸虫蟻蚓蛾蝦蟇及餘小蟲、捨避諸蟲、行於遠道、以慈悲心、護衆生故」。
- 16) 『大薩遮尼乾子經』(大正藏 9、335 中)「一切穀豆麻麥花果草木叢林、不應焚燒、不應破壞、不應澆灌、不應斫伐。何以故。以彼諸物皆共有命畜生等有、無不用者、而彼衆生無有罪過、不應損其所受用物、令生苦惱」。
- 17) 『梵網經』(大正藏 24、1004 中)「若自殺教人殺方便讚歎殺見作隨喜、乃至呪殺。殺因殺緣殺法殺業、乃至一切有命者不得故殺」。